



**Universidad**  
Zaragoza

## Trabajo Fin de Grado

La mística de san Juan de la Cruz y sus confluencias  
con la mística islámica

The mystique of St. John of the Cross and its  
confluences with sufism

Autor/es

Gabriel Vivas Gómez

Director/es

Alberto Montaner Frutos

Facultad de Filosofía y Letras

2020

## Índice

<b>Resumen .....</b>	<b>2</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>3</b>
<b>La experiencia mística .....</b>	<b>6</b>
<b>Confluencias simbólicas .....</b>	<b>11</b>
<b>La apocatástasis y la mística.....</b>	<b>16</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>19</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>20</b>

## **Resumen**

Hay notables paralelismos entre la obra mística de san Juan de la Cruz y el sufismo. En este trabajo, trato de estudiarlos a partir de los estudios que han realizado autores como Luce López-Baralt y otros. Además, la experiencia mística de san Juan se sustenta mediante una serie de metáforas e imágenes que místicos sufíes utilizaron de un modo similar. Sin embargo, como explicaré a continuación, no podemos afirmar que hubiera una influencia directa de autores sufíes en san Juan o viceversa, sino que tenemos que hablar de confluencias derivadas de las visiones místicas.

## **Abstract**

There are notable parallels between the mystical writings of St. John of the Cross and sufism. In this project, I try to study it from the studies Luce López-Baralt and others have written. Moreover, the mystical experience of St. John rests on a set of metaphors and images which sufi mystics used similarly. However, as I will explain next, we can't say that there was a direct influence of sufis or vice versa, but we have to say about confluences which derives of mytical visions.

## **Palabras clave**

San Juan de la Cruz, mística, sufismo, confluencias, mística cristiana, mística islámica, experiencia mística, metafísica.

## **Key words**

St. John of the Cross, mystique, sufism, confluences, christian mystique, islamic mystique, mytical expierence, metaphysics.

## Introducción

La mística trata de explicar las experiencias de carácter individual en torno a la unificación personal del alma humana con Dios. Este es un proceso que conlleva la desvinculación del hombre con su cuerpo para aspirar a formas de unión metafísicas superiores. En consecuencia, es interesante atender a la existencia de numerosas analogías dentro de la experiencia mística a lo largo de diferentes culturas y sociedades. Es por ello por lo que, aunque podamos definirlo como un fenómeno de carácter marcadamente personal, no dejan de aparecer equivalencias de este mismo proceso, generando así un discurso que busca presentar lo inefable por parte de testigos que dicen haber entrado en contacto con una realidad que supera sus propios límites.

No es descabellado, por tanto, plantear la idea de que la mística nos conduce hacia un entramado de textos que confluyen en la descripción de una misma práctica. En este sentido, tendremos una tradición textual que se apoya sobre unos cimientos similares y que nos lleva a relacionar a los grandes místicos del cristianismo como santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz o Miguel de Molinos, con otros discursos análogos con los que presentan semejanzas.

Esta confluencia de la que estamos hablando la podemos encontrar en la literatura mística sufí. Autores como Ibn ‘Arabī, Jalāl-ad-Din Rūmī, al-Gazālī, Ibn Masarra o el granadino aš-Šuštārī son algunos de los místicos islámicos con los que podríamos trazar una senda paralela de pensamiento a la de los autores cristianos.

No obstante, cabe matizar que no podemos poner el foco en la idea de influencia, puesto que no tenemos constancia de que san Juan de la Cruz u otros místicos cristianos tuvieran textos islámicos o ni siquiera el acceso a ellos. Y es que si hablamos de similitudes se debe a la propia experiencia en sí. El estado de éxtasis y de unión con lo divino es una sensación contemplativa que ha estado presente en todas las religiones conocidas. Esto nos conduce, por muy dispar que en algunos casos sea, a una confluencia de algunos de los relatos místicos de aquellos que plasmaron sus visiones por escrito.

Por otro lado, el hecho de considerar una posible influencia, en este caso islámica, en autores como san Juan de la Cruz es una afirmación atrevida dadas todas las controversias y enemistades que ha habido históricamente entre ambas religiones.

Este supuesto, además, implicaría que hubiese habido un contexto de comunicación interreligiosa armónica y de convivencia que, en muchos casos, no se dio por rechazo y por la consideración de herejía de otras formas de credo.

Sobre este aspecto, el Comité Central del CMI recoge las siguientes palabras acerca del encuentro interreligioso:

Las religiones pueden generar recelo e intolerancia, e incluso alimentar conflictos étnicos y políticos, a menos que encuentren un terreno común para una armoniosa coexistencia.<sup>1</sup>.

En el caso de los encuentros entre el cristianismo y el islam, generalmente han sido fortuitos a lo largo de la historia. El encuentro por excelencia es el que se produjo entre san Francisco de Asís y el sultán an-Nāsir Ṣalāḥ ad-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb, más conocido en Occidente como Saladino, cuando san Francisco trataba de llevar el cristianismo como misionero a Oriente Medio.

Pero ese lugar de «armoniosa coexistencia» del que hablamos a menudo se identifica, en nuestro contexto, con la presencia de musulmanes, judíos y cristianos en la Península Ibérica desde el siglo VIII, prolongándose hasta el inicio del XVII. Es cierto que este hecho es fundamental en el encuentro religioso y que supone un transvase cultural por el contacto de civilizaciones diferentes. No obstante, el contacto que se estableció entre Oriente y Occidente, pronto se empezaría a ver como una amenaza para el orbe del cristianismo y el mensaje de Cristo en la Tierra. A partir de ese pensamiento, para el historiador oriundo de Túnez Hicham Djait, daría lugar a establecer en la mentalidad cristiana europea un cierto sentimiento «antiislámico», que se quedará grabado hasta nuestros días en el subconsciente colectivo occidental.

Esta cuestión, por tanto, es un escollo para considerar una influencia islámica directa en el místico cristiano san Juan de la Cruz.

Además, el acceso a los textos árabes suponía una enorme dificultad. En el caso del misticismo, existe poesía dialectal mística, como la de aš-Šuštārī, pero, al ser poesía y a su vez mística, no hace de su comprensión tarea sencilla. Por lo demás, no hay constancia alguna de que nuestros místicos, a diferencia de Juan Ruiz, supiesen ni una

---

<sup>1</sup> *Informe del Moderador*, Comité Central del CMI, 26 ag. - 2 sep. 2003.

palabra de árabe, que para esas fechas tampoco hablaban ya los moriscos castellanos ni aragoneses. Alberto Montaner (2009).

Es por ello por lo que la falta de acceso y el desconocimiento de la lengua árabe genera un importante problema en el conocimiento de los textos místicos.

## La experiencia mística

Juan de la Cruz hace un uso de la palabra *experiencia* no con fines doctrinales de introducción a una realidad secreta, sino para referirse a las propias visiones y experiencias que tuvo.<sup>2</sup>

Mediante la palabra *experiencia* san Juan hace alusión a la vivencia de estados que resultan inefables para el lenguaje humano, ya que superan las posibilidades de nuestro análisis. Así pues, leemos en alusión a las imágenes que se graban en el alma una vez se llega a acercar el hombre a la verdadera esencia de Dios las siguientes palabras: «El que hubiere tenido éstas conocerá fácilmente las unas y las otras: porque está muy clara la dicha diferencia al que tiene experiencia». San Juan de la Cruz, (*Subida del Monte Carmelo*: Libro III, cap. 13, p. 305). En este sentido, tendríamos un uso de la palabra *experiencia* empleado de forma extra-mística que trata de unir un lenguaje conceptual con el lenguaje humano.

Es interesante destacar, a su vez, que san Juan hace un relato introspectivo a partir de la experiencia. Y es que no solo trata de narrar la descripción de una experiencia, sino que en muchos casos aludirá también a la experiencia vivida de tal forma que diferencie los límites entre una experiencia descrita y otra vivida.

En las siguientes palabras se trata de expresar el significado de la experiencia vivida:

Mediante la exacta observación de nosotros mismos, llegaríamos a descubrir aquello que nos acerca a otro, así como ese territorio donde no hay nada que nos haga próximos. La experiencia aparecería entonces como la crítica que propicia el descubrimiento de las más sutiles posesiones espirituales en sus crecientes profundidades. (Baruzi, 1991: p.248).

Por ello, el concepto del que partiremos es el de una mística del *sentir* que solo se logra mediante un camino místico hacia la trascendencia espiritual. Ese camino está dividido en tres fases esenciales: una vía purgativa donde el alma se ve obligada a cumplir un trabajo de desapego y privación corporal; una vía iluminativa o de elevación a la divinidad, entregándose a la verdadera sabiduría oculta; y, por último, una vía unitiva en el grado sublime de unión total con Dios.

---

<sup>2</sup> No hay razón para pensar que no tuvo o experimentó lo que técnicamente se conoce como «estados alterados de conciencia»; otra cosa es la causa u origen de las mismas

Para Mario Satz, la culminación de este proceso en la vía unitiva «supone la cesación del yo y el ingreso en el silencio» (1991: p. 248). Además, Satz afirma que san Juan, haciendo este ejercicio, establece a menudo una «no-dualidad», pues hace propia una realidad que ya no es suya, siendo consciente de que la existencia paralela de la realidad terrenal y corporal la ha dejado atrás. Este aspecto se explica de manera similar a la experiencia que admite tener el místico sufí ar-Rūmī en el siguiente poema:

Sucedió que realizamos un viaje sin nosotros  
Allí nuestro corazón floreció sin nosotros  
Es luna que de nosotros se escondía  
Puso un rostro en nuestra faz sin nosotros. (Arasteh, 1984: p. 76).

Con ello, ar-Rūmī narra el encuentro con Dios por medio de la vía unitiva, al igual que describe en muchos de sus textos san Juan de la Cruz ese contacto con Dios. Y es que la vía unitiva explica el mismo proceso que para los místicos islámicos se denomina ‘el ojo del corazón’, aludiendo al proceso interno de conocimiento de sí mismo y desapego material para el ascenso y comunión con Dios.

La experiencia mística, además, forma parte del mismo «ser del hombre», Panikkar (2009: p. 114), ya que, siguiendo las directrices de este estudioso, la mística se engloba en una dimensión antropológica. En este sentido, no debemos restringir la mística a determinados autores que abordaron ese problema, sino que el hombre es por su naturaleza un místico en potencia, capaz de plantear los presupuestos místicos a través del lenguaje. Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre quienes dicen haber vivido una experiencia mística y quienes dicen haberla tenido. Con respecto a esta cuestión, si nos detenemos en el sentido de vivencia, nos referimos al ámbito de la inmediatez de lo sentido o experimentado. En cambio, tener una experiencia mística implica un proceso de asimilación y síntesis mucho mayor.

Ello lo podemos explicar en palabras de Chantal Maillard:

Tenerla, es haber realizado una traducción, haber convertido la experiencia en contenido para la conciencia, no un contenido simple, sino aquel que resulte de la integración de los distintos estímulos que hayan intervenido en ella, así como las respuestas y del resultado de su incidencia mutua. (1997: pp. 178).



Por tanto que la diferencia esencial entre vivir y tener, es que en la segunda se trata de hacer un análisis de lo que previamente se ha vivido. Es, por así decirlo, un paso más en el proceso de la experiencia mística, donde la manifestación de las sensaciones y la búsqueda de su posible significado se plasma por medio del lenguaje.

Esta afirmación, a su vez, no es incompatible con la teoría que mencionábamos de Panikkar sobre la dimensión antropológica de la experiencia mística como hecho intrínseco de la naturaleza humana, sino que se establece una diferencia entre los distintos modos de enfrentarse a ella. En el caso del sufismo, la experiencia mística que deriva en un estado de éxtasis se obtiene a partir de transformar la fe en un medio de conocimiento, de modo que la experiencia elimina todo tipo de incertidumbre para alcanzar la verdadera unión con Dios. De la misma forma establece san Juan de la Cruz, quien reconoce que el entendimiento humano no basta para el conocimiento de Dios: «ninguna noticia ni aprehensión sobrenatural [...] le puede servir de medio próximo para la alta unión de amor con Dios». San Juan de la Cruz (*Subida del monte Carmelo*: libro II, cap. 16) Es, por eso que se situarían en un plano de conocimiento similar al del sufismo para conseguir dicha unión y que no es sino a través de la fe como único don sobrenatural otorgado por Dios para alcanzar la vía del éxtasis. Así pues, las aprehensiones sobrenaturales de las que habla san Juan se colocarían «debajo de algunas maneras y modos limitados, y la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente». San Juan de la Cruz (*Subida del monte Carmelo*: libro II, cap. 16).

Y es que la fe es en sí misma un objeto de conocimiento que, para la tradición judeocristiana, aporta luz y otorga al hombre el discernimiento de la verdad: «luz verdadera que alumbra a todo hombre». (Juan, 1, 9). Si atendemos, por tanto, a este hecho encontraremos un sinfín de textos de diferentes tradiciones que sostienen una actitud teologal frente a la fe, mediante la cual se pretende demostrar la forma en la que el alma accede a Dios recorriendo los pasos de la fe y trabajando el ejercicio del entendimiento:

Con ciencia tal se me ha favorecido  
-del Todo Compasivo procedente,  
sentado sobre Trono y Escabel-,  
que nunca ha sido nadie distinguido

con otra semejante más que yo.

He sido conducido a contemplar  
prodigios de la ciencia de lo oculto  
que al dominio sensible -pues no cabe  
referirlos en él- están vedados.

¡Qué asombro transitar de noche y día,  
viajero solitario y extranjero  
en existencia ya sin clase o género!

Las gentes han negado mi palabra  
y de un saber me acusan, difamando,  
por el que no censuro al alma mía.

Ni están entre los vivos, a la luz  
de lo que veo, ni en la tierra oscura  
de las tumbas están entre los muertos.

Glorificado sea quien la vida  
otorga por Su luz al corazón  
y de la luz privándoles que guía  
a quienes niegan cubren con un velo. (Muhyiddîn Ibn ‘Arabî de Murcia, en trad. de  
Beneito, 2004: pp. 22-23).

Éste, que se trata de un poema de Muhyiddîn Ibn ‘Arabî de Murcia (1165-1240) inscrito en la tumba de Ibn ‘Arabî, aglutina algunos de los elementos que hasta ahora hemos mencionado como es el caso de la cuestión de la luminosidad que, ligada al instrumento de la fe, se alcanza el éxtasis divino. En este caso, se alaba al místico sufí Ibn ‘Arabî como portador de la «ciencia» revelada.

También es común encontrar referencias en relación con la intemporalidad a la que el místico penetra una vez vive su experiencia mística. William Johnston entiende por mística a la «sabiduría que va más allá de las palabras, más allá del razonamiento y del pensamiento, más allá de la imaginación y de la fantasía, más allá de un antes y un

después hasta adentrarse en la realidad intemporal», (2003: p. 17). Esto, a su vez, derivaría en la explicación que venimos haciendo de experiencia mística como «estado en el que la sabiduría sin forma se halla permanentemente presente en su conciencia» (2003: p. 17).

Por otro lado, el camino místico podría ser considerado como un *don* otorgado por la Divinidad. Este hecho resulta paradójico con las doctrinas tradicionales, que defienden que la experiencia mística solo se alcanza por medio del entrenamiento hacia un nivel más alto de la conciencia. En el caso de san Juan de la Cruz, continuamente se remite a la idea del Evangelio de la desposesión material como ejercicio espiritual para alcanzar el *todo*: «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío». (Lc, 14, 33). Esto es lo que en la teología cristiana se denomina *kénosis* o vaciamiento y desapego del alma, en el que se basa san Juan.

## Confluencias simbólicas

Sería interesante atender ahora cómo una buena parte de los relatos místicos construyen un imaginario de metáforas y descripciones simbólicas para representar la experiencia metafísica. Esto es especialmente destacable en el ámbito del sufismo en el que, a menudo, autores como Ibn ‘Arabī y grandes poetas persas emplean el color verde a modo de abstracción simbólica para referirse al vergel y los jardines del Paraíso. Este asunto ha sido especialmente estudiado por el profesor Antoni Gonzalo Carbó, cuyas conclusiones extrae a partir del relato de escritores canónicos como los ya mencionados:

[...] es el «Mar Verde» que constituye el inicio del resplandor de la vida eterna [...] es el color de la perfección absoluta [...] y de la resurrección [...], el color del prado donde brota la Fuente de la Vida Eterna [...] etc. Es, en definitiva, lo que Nizâmî llama «el precioso jardín esmeralda», Rûmî el verdadero «vergel» y Hâfiz el «jardín de la visión». (2007: pp. 65).

Y es que este es un asunto extendido notablemente en la tradición islámica, donde el verde es el color del júbilo y de la trascendencia. Por su parte, en algunas de las suras coránicas se les recuerda a los musulmanes que los bienaventurados vestirán hermosas y ricas túnicas verdes en el Paraíso. Podemos establecer así una confluencia interesante con la mística sanjuanista, donde los espacios primaverales se corresponden con la misma visión mística de los sufíes. Encontramos pues una coincidencia en el *Cántico Espiritual* en relación con el sentido trascendente asignado a la primavera y a los paisajes naturales como proyección metafórica del Paraíso:

[...] así como el canto de filomena, que es el ruiseñor, se oye en la primavera, pasados ya los fríos, lluvias y variedades del invierno, y hace melodía al oído y al espíritu recreación, así en esta actual comunicación y transformación de amor que tiene ya la Esposa en esta vida, amparada ya y libre de todas las turbaciones y variedades temporales, y desnuda y purgada de las imperfecciones, penalidades y nieblas, así del sentido como del espíritu, siente nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu. (San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*: Canción 38).

Además, aquí habría que mencionar cómo san Juan de la Cruz se refiere al invierno como momento de reflexión, donde la naturaleza duerme y, por extensión, todos los

seres vivos se reservan en estado de hibernación. Si lo trasladamos al sentido místico, el invierno aludiría al proceso de entrenamiento de la conciencia para su futura proyección a esferas más elevadas del conocimiento. Este simbolismo atribuido a las estaciones de la primavera e invierno es igualmente empleado en el poeta Rūmī al que, como bien observa Luce López-Baralt, «la vuelta de las estaciones tiene, como para San Juan, un hondo sentido trascendente» (1997: p. 125)

Por otro lado, no podemos pasar por alto el hecho de que la experiencia mística se compare con estados de embriaguez derivados del consumo de vino principalmente. Esto se podría relacionar directamente con el ámbito de la poesía báquica que, en el caso de la literatura clásica árabe se presenta en diversas directrices. Una de ellas sería la poesía báquica, en la que el contenido homoerótico se manifiesta con frecuencia de forma explícita al relatar las cualidades de un sujeto (generalmente varón joven) el cual, mediante por su belleza, se llega a una especie de éxtasis visual. En el siguiente poema de Ibn Šāra encontramos muchos de los componentes de la mística que estamos describiendo, aunque se trate de un poema báquico:

Llega hasta ti en su cálido brasero,  
radiante en medio de la oscuridad.  
Cuando su frente brilla en la negrura,  
a las tinieblas viste  
del delicado velo de la luz.  
¡Oh qué hermosura! Sus costados lanzan  
chispas como *confetti* de oro,  
y son las brasas, en la túnica de la ceniza,  
rosas cubiertas de alcanfor desmenuzado  
en una noche que creeríamos  
que tiene de antimonio las tinieblas  
y que son sus estrellas  
los ojos lánguidos de las huríes. (trad. Garulo, 1995: p. 185).

A su vez, aparecen imágenes como la luminosidad y el ideal de belleza exaltado, otros poemas báquicos contienen referencias a los jardines, siendo estos espacios intrínsecamente relacionados con el Paraíso. Trad. Garulo (1995: p. 185).

Volviendo al apartado místico, el vino se vinculaba a la sensación derivada de las experiencias visionarias de los místicos islámicos, así como para otros santos del cristianismo. Según Luce López-Baralt «el vino, como supieron los comentaristas bíblicos medievales tal San Bernardo y San Buenaventura, y, siglos antes, los contemplativos del Islam, representa la embriaguez extática» (1997: p. 107). Sin embargo, matiza a continuación que «el mosto de la granada le fue particularmente significativo a los sufíes medievales» (1997: p. 107). Esto último es de especial relevancia si atendemos a que para san Juan el mosto y la granada simbolizan lo mismo que para los sufíes medievales:

Porque, así como de muchos granos de la granada un solo mosto sale cuando se comen, así de todas estas maravillas de Dios en el alma infundidas redundan en ella una fruición y deleite de amor, que es bebida del Espíritu Santo [...] bebida divina [...]. (San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*: Canción 36, p. 333).

Y es que, si nos detenemos en el simbolismo del fruto de la granada, se le puede atribuir un concepto religioso-espiritual, relacionado con la unicidad del individuo con el todo a partir de su multiplicidad, Cirlot, (1994, p. 506). De esta manera, atenderíamos a que el grano de la granada simboliza un yo que, integrado en el conjunto del fruto forma al mismo tiempo de un todo indeterminado.

Hay que mencionar que el granado forma parte de la ornamentación tradicional de los jardines árabes y uno de los árboles que tiene más reflejo en la literatura árabe, Moral (2009, p. 233). Sería pues un árbol vinculado al sentido trascendente del Paraíso metaforizado en el espacio de los jardines. Esto, en la tradición islámica nos hace remitir a las escrituras sagradas, donde los jardines se emplean para designar el Paraíso como lugar al que todo creyente alcanzará con su fe: «pero quienes hayan creído y obrado bien, éstos morarán en el Jardín eternamente». (Corán, 2. 82). Es, además, en el Corán donde la presencia de granados, palmeras, azufaifos y otros árboles frutales pueblan ese espacio paradisiaco que más tarde se recrearía especialmente por la tradición sufí en la escritura.

Generalmente, cabe recordar que a este «Jardín» los místicos islámicos, así como san Juan dicen acceder por medio de un «viaje». Siguiendo con la línea coránica que hemos tomado, podemos partir ya de la referencia mediante la que Mahoma dice haber

visitado las *Puertas del Paraíso* en lo que conocemos como la *Ascensión de Mahoma al cielo*. Partiendo de la versión de Muñoz Sendino leemos:

Mahoma estaba en su casa de La Meca y se le apareció Gabriel para decirle que lo siguiera porque Dios quería mostrarle los secretos de su poder. Se monta en *al-Burāq*<sup>3</sup>, y va de La Meca a Jerusalén y de allí asciende al cielo. Visita los siete cielos en los que se encuentra con ángeles, profetas, Jesús, Juan, la Cátedra de Dios, la Tabla, el cálamo, etc. Llega al muro del Paraíso y tras éste, hay un jardín. El Paraíso tenía siete nombres. Después visitó las tierras que eran también siete. Luego, Gabriel lo llevó a un sitio desde donde vio el Infierno que tenía el mismo número de puertas. Tras esto montó Mahoma de nuevo en *al-Burāq* y, por orden de Gabriel, contó a su pueblo lo que había visto. (Muñoz Sendino, 1949: p. 218).

A partir del viaje que, según la tradición islámica hizo Mahoma, encontramos un interesante paralelismo con una experiencia similar recogida por la tradición cristiana, según la cual se afirma que Cristo recorrió, de la misma forma, un viaje místico: «hizo el verdadero viaje, el más largo: el viaje hacia su centro. Peregrino hacia su ser para realizarlo en el Ser». Calle (1987: pág. 37).

Partimos pues de una larga tradición en la que el viaje explica los fenómenos que entendemos hoy como experiencias místicas. Galaz-Vivar recoge que para autores como sor Francisca Josefa de Castillo, «el estudio de la simbología, las metáforas y el lenguaje místicos guarda un encanto misterioso», Francisca Josefa de Castillo, *Afectos espirituales* (1990: p. 152), pues -añade-, «hay coincidencias que hermanan a todos los hombres que se han acercado a la divinidad». En esta deriva, podemos afirmar que muchos de los componentes que encontramos en la mística se recurren de forma habitual de las fuentes y textos tradicionales y de la escritura sagrada.

Tenemos que hablar de otro gran elemento empleado en san Juan y que aparece de forma considerable en la mística sufí como es el mundo de la ornitología. En el sufismo las aves conectan con el alma, pues el pájaro posee todas las cualidades para volar hacia el cielo al igual que ocurre con el alma. En el místico islámico ‘Attār se nos narra un viaje emprendido por una bandada de pájaros; cada uno de ellos con una cualidad individual, y que refleja unos atributos humanos que se relacionan con su viaje, ‘Attār en trad. de Kassam (2007: p.43). De entre todos los pájaros, los místicos sufíes como

---

<sup>3</sup> al-Burāq o «el relámpago». Según la tradición islámica esta criatura, semejante a una especie de equino, sirvió al profeta Mahoma para su viaje de ascenso al cielo.

‘Attār destacan la abubilla al tener el verdadero conocimiento y ser guía para el resto de aves. En relación a esto, la abubilla exhorta al resto de aves hacia la búsqueda del Rey supremo:

La abubilla, de corazón ardiente y llena de esperanza,  
levantó el vuelo y se colocó en medio de la asamblea de pájaros.  
En su pecho brillaba el ornamento de la Senda Espiritual,  
coronada estaba su cabeza con la corona de la Realidad.  
Era poseedora de una intuición afinada,  
conocedora de lo bueno y de lo malo.  
Y dijo: «¡Oh, pájaros!, libre de toda falsedad,  
soy la envidiada de Su Presencia y la mensajera del Invisible.  
Conozco la realidad tras cada cosa,  
los misterios divinos fueron depositados en mi esencia.  
Aquel que lleva en su pico el Nombre divino,  
no es de extrañar que conozca infinitos misterios». (‘Attār, en trad. de Kassam. 2007: p.44).

Si trazamos una confluencia paralela en san Juan de la Cruz, podemos ver cómo ciertas propiedades atribuidas a la abubilla en el sufismo también se presentan en el místico cristiano. Las mismas cualidades espirituales atribuidas a la abubilla se aprecian en la paloma del *Cántico Espiritual* que se comporta de la misma forma que el «pájaro solitario», como ave simbólica de la mística musulmana. También se puede extraer una relación interesante con el ruiseñor juancruciano, el cual lanza salmodias extáticas en el *Cántico* al igual que la abubilla hace en la poesía sufí, López-Baralt (1997: p. 125)

.



## La apocatástasis y la mística

Como hemos visto en el apartado anterior titulado *La metafísica de la imagen*, tanto en el sufismo como en la mística cristiana se emplean metáforas e imágenes comunes para designar un mismo proceso de éxtasis o unión con Dios. Sin embargo, de esa unión con Dios se desprende un testimonio relacionado con la apocatástasis. Si tenemos en cuenta que la idea fundamental de la apocatástasis es la vuelta a los orígenes, es decir, la reunión con Dios, podemos encontrar un cierto paralelismo cuando los místicos a menudo nos hablan de estados, cuya conciencia se transforma en una sola: la conciencia Suprema. Por así decirlo, el relato místico no hace sino afirmar una aniquilación de la propia conciencia individual y del yo material y pensante, en favor de la única conciencia divina. En este proceso, los místicos defienden que no se puede llegar a conocer la idea de Dios, si uno previamente no se desvincula de su conciencia de -yo-individual. Esto supondría la desvinculación del individuo que busca, al fin y al cabo, una eternización en Dios.

Esta idea central de la mística es donde reside el concepto de apocatástasis como unificador de las conciencias en la conciencia divina. No obstante, llegados a este momento, podemos mencionar que de este discurso se deriva, si se quiere, un problema teológico o doctrinal, que ha producido numerosos ensayos de pensadores quienes afirman que detrás de esta idea está el sentido más trágico de la vida humana, esto es, la aniquilación de nuestra propia conciencia individual. Unamuno lo explica con las siguientes palabras:

[...] la mística que es experiencia del Dios vivo en Cristo, experiencia intrasmisible, y cuyo peligro es, por otra parte, absorber en Dios la propia personalidad, lo cual no salva nuestro anhelo vital, y entre el racionalismo al que combate. (Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 84).

A esto Unamuno añade que la mística en el fondo «oscila entre ciencia religionizada y religión científicada». Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida*, p. 84). En este sentido, la mística, aunque se trata de una experiencia individual que deriva a una búsqueda de Dios en la vida, en el fondo busca dar resolución al gran problema al que se ha enfrentado la Humanidad desde los tiempos remotos como es la vida después de la

muerte, pues la eternización en la figura de Dios no es sino la necesidad de una preparación de la muerte mediante el intento de conocer el mundo metafísico.

Sin embargo, la experiencia mística es una experiencia intensa con la muerte para los místicos y aunque se busca la unión con Dios en el sentido más íntimo, su conciencia individual no desaparece por completo en la infinitud de Dios. Jean Chelavier afirma que en el sufismo la experiencia de Dios no se obtiene por ninguna fórmula, sino que es por medio de la fe convertida en conocimiento con la que se obtiene esa vivencia en Dios. Chelavier, además, hablará de una «co-presencialidad» entre el místico sufí y la divinidad:

[...] el objeto de la fe, Dios, permanece oculto en su esencia, pero es, en cierto modo, vivido en una co-presencia en las profundidades del alma. La certidumbre adquirida con tal experiencia elimina de la fe lo que la falta de evidencia podría producir de inquietud, para alcanzar tal intensidad que el sufí se identifica con su Dios y puede gritar: "Yo soy la Verdad!". (Chevalier, 2003).

Por otro lado, de esta unión con Dios, de la que se desprende la idea fundamental de la apocatástasis, san Juan y otros místicos como san Agustín se plantearon esa unión desde un punto de vista antropológico. En este aspecto, reflexionaron sobre la máxima de que el hombre fuera imagen de Dios, este último infinito, así pues, el hombre avanzaría siempre hacia la unión y al conocimiento de la infinitud.

En san Juan, esa unión se logra mediante una escala vertical, donde se debe amar a Dios sin medida. Y es que amándole se realiza para los místicos ese ejercicio de perpetuación en el anhelo de eternizarse con la Divinidad. Sin embargo, en el proceso no solo tenemos una ascensión, sino que también tenemos una profundización e interiorización del proceso.

San Juan de la Cruz para explicar el ascenso a Dios hace una división de diez fases en los grados de amor. En la última fase, la consumación de la unión, la detalla de la siguiente forma:

El décimo y último grado de amor de esta escala secreta de amor hace al alma asimilarse totalmente a Dios, por razón de la clara visión de Dios que luego posee inmediatamente el alma, que, habiendo llegado en esta vida al nono grado, sale de la carne. (San Juan de la Cruz, *La noche oscura del alma*, Canción 2, cap. 19).

Además, el místico recurre a 1Jn 3, 2, donde se nos narra que los hombres «sabemos que seremos semejantes a Él». En este sentido, la apocatástasis no es solo una unión en la que el sujeto toma perspectiva y su conciencia individual no se aniquila en la Suprema, sino que además la relación entre Dios y hombre es de igualdad, pues Dios es semejante a él. Esta es en el fondo la misma idea que venía remarcando antes en la que el sufismo califica esa unión de una co-presencialidad compartida entre Dios y hombre.

## Conclusiones

Para finalizar, cabe mencionar que los objetivos de este trabajo han sido demostrar las confluencias apreciables entre san Juan y otros místicos sufíes. Este hecho, como ya hemos visto, fue analizado con mucha profundidad por la arabista Luce López Baralt entre otros estudiosos. Y es que la mística, como fenómeno intrínseco a las religiones, ha tenido unas dimensiones de gran envergadura que permiten establecer vínculos insólitos. Ahora bien, si tuviésemos que explicar el porqué de estas confluencias entre el sufismo y san Juan de la Cruz, con mucha probabilidad hallaríamos la respuesta en Platón.

La filosofía griega y, en concreto, la filosofía platónica influyó en buena medida a las civilizaciones aledañas. El platonismo encajó bien, por otra parte, en las religiones monoteístas y este ha sido la base de un despliegue posterior de valores y del pensamiento humanístico. En el caso que estamos estudiando, la metafísica platónica es un precedente del ascenso místico que más tarde se desarrollaría entre los místicos cristianos, judíos y musulmanes. La influencia de Platón en el sufismo es evidente e incluso este es reivindicado como modelo a seguir por su filosofía. Y es que la cultura griega estaba muy presente en Oriente Medio desde antes de la invasión romana. Tanto es así que en una de sus conferencias el gran estudioso de la historia y vida de Jesús, Antonio Piñero, afirmaba que Jesús debía conocer y hablar con cierta soltura el griego, además del arameo, hebreo y probablemente el latín. Piñero (2019). De ser así, muchas de los vínculos entre el cristianismo y Platón cobrarían sentido ya desde los orígenes mismos del cristianismo. Es, en definitiva, el platonismo el precedente que une en un punto común a la tradición sufí y a la mística española. Sin embargo, no podemos decir que esta es la causa final de ambos procesos que, al fin y al cabo, se han desarrollado de forma paralela. La respuesta está, retomado con el comienzo de este trabajo, en que la mística es un anhelo de búsqueda de Dios, por lo que necesariamente confluyen unos relatos con otros que tratan de describir tales experiencias.

Por otro lado, he tratado de recoger los estudios y reflexiones de diversos autores que han señalado estas correspondencias. Sin embargo, este es un campo de estudio que se ha abierto recientemente y que está al alza todavía. No son muchos los estudios que se han realizado con respecto a la relación entre la mística de san Juan de la Cruz y el sufismo, aunque los que hay son de notable calidad.

## Bibliografía

ARASTEH, Reza, *Rumi el persa el sufí: un renacimiento en el seno de la creatividad y el amor*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1984, p. 76.

ARINTERO, Juan G., *Las escalas de amor la verdadera perfección cristiana*, Fides, Salamanca, 1926, p. 17.

BARUZI, Jean, «Los datos del problema» en *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Sever-Cuesta, Valladolid, 1991, p. 248.

BENEITO, Pablo, *La taberna de las luces. Poesía sufí de al-Andalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*, Tres Fronteras, Murcia, 2004, pp. 22-23.

CALLE, Ramiro A., *La enseñanza mística de Cristo*, La otra interpretación de los Evangelios, Editorial Swan, Colección "El compás de oro", Madrid, 1987, pág. 37.

CHEVALIER, Jean, «El sufismo y la tradición islámica» en *Cyber Humanitatis*, no. 28, 2003. [consultado el 14/04/2020]

CIRLOT, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona, 1994, p.506.

CRUZ, San Juan de la, «Subida del monte Carmelo» en *Obras completas*, Biblioteca de autores cristianos, 1994.

CRUZ, San Juan de la, *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma espiritual y el esposo Cristo: Cántico espiritual*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2008, accesible en línea: [http://www.cervantesvirtual.com/portales/san\\_juan\\_de\\_la\\_cruz/obra/declaracion-de-las-canciones-que-tratan-del-ejercicio-de-amor-entre-el-alma-espiritual-y-el-esposo-cristo-cantico-espiritual/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/san_juan_de_la_cruz/obra/declaracion-de-las-canciones-que-tratan-del-ejercicio-de-amor-entre-el-alma-espiritual-y-el-esposo-cristo-cantico-espiritual/) [consultado el 26/06/2020].

Cruz, San Juan de la, *La noche oscura del alma*, Createspace, Madrid, 2013.

*El Corán*, Herder, Barcelona, 2000.

GALAZ-VIVAR WELDEN, Alicia, *Francisca Josefa de Castillo, una mística del Nuevo Mundo*, Madrid, Thesaurus, 1990. pp. 149-161.

GARULO, Teresa, «Los poemas del fuego de Ibn Šāra de Santarem» en *I Jornadas de Literatura Ibérica comparada*, Department of Spanish and Portuguese, University of California, Berkeley, February 17 & 18, 1995, p. 185.

GONZALO CARBÓ, Antoni, *El viaje espiritual al "espacio verde: el jardín de la visión en el sufismo*. Convivium, 2007, accesible en línea: <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73253>, Núm. 20, p. 65-89, [consultado el 7.06.2020].

*Informe del Moderador*, Comité Central del CMI, 26 ag. - 2 sep. 2003.

JESÚS SACRAMENTADO, Crisogono de, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, Ávila, 1929.

JOHNSTON, William, *Mística para una nueva era. De la teología dogmática a la conversión del corazón*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p. 17.

KASSAM, Jamir Anwarali, «El simbolismo de los pájaros en *La conferencia de los pájaros* en ‘Attār», en *Revista Sufi*, N° 13, Madrid, 2007.

*La Biblia*, Herder, Barcelona, 2004.

LÓPEZ-BARALT, Luce y PACHO, Eugenio, *Obras completas de San Juan de la Cruz*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

LÓPEZ-BARALT, Luce, «La Filomena de San Juan de la Cruz: ¿Ruiñeñor de Virgilio o de los persas?» en *Revista de Estudios Hispánicos*, Puerto Rico, 1997, p. 125.

MAILLARD, Chantal, «Experiencia estética y experiencia mística. Su relación en la Escuela de Cachemira», *Revista interdisciplinar de Filosofía*, vol. II, Málaga, 1997, pp. 177-191

MONTANER, Alberto, *Juan Ruiz, Lǐ Yú y las maqāmāt o los límites factuales del multiculturalismo*, Universidad de Zaragoza, 2009, accesible en línea: [http://cvc.cervantes.es/literatura/arcipreste\\_hita/03/montaner.htm](http://cvc.cervantes.es/literatura/arcipreste_hita/03/montaner.htm) [consultado el 25.12.2019].

MORAL, Celia del, *Jardines y fuentes en al-Andalus a través de la poesía*, Universidad de Granada, vol. 58, p. 233.

MUÑOZ SENDINO, J. *La escala de Mahoma. Traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso x el Sabio*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949. p. 218.

PANIKKAR, Raimon *De la mística: experiencia plena de la vida*, Herder, Madrid, 2009, p. 114.

PIÑERO, Antonio. *Aproximación al Jesús histórico*. Trotta, Madrid, 2019.

SATZ, Mario *San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta y en la Kábala y el sufismo*, Hiperión, Madrid, 1991, p. 248.

UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 84.